

Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar
Filozófia Doktori Iskola

Makai Péter

**Transzformatív intencionalitás és perszonalista éthosz
Felelősségetikai alapvetés**

Doktori (PhD) értekezés tézisei



Témavezető:
Dr. Zuh Deodáth

Pécs, 2014

I. Bevezető

Az értekezésben található fenomenológiai leírások egy része kezdetleges formában korábban már nyilvánosságot látott.¹ Az időközben felmerülő kritikák és méltatások azonban állásponthoz tisztázására és újragondolására, továbbá leírásaim pontosabbá tételére készítettek. Elsősorban a háttérben álló *fenomenológiai ontológia* és az ennek részét képező *intencionális vonatkozás* jellegének világosabb kidolgozására volt szükség. Ez a munka tehát reményem szerint korábbi nézeteimhez képest komoly előrelépést jelent: a benne képviselt *fenomenológiai realizmus* a jelenségeket nem a tudat konstituáló tevékenységéhez, hanem a *személy* és a *valóság* találkozásához rendeli hozzá, és magyarázattal szolgál arra is, hogy e realizmus ellenére miért tartózkodik az intencionális aktivitás alanyának és intendált tárgyának ontológiai rögzítésétől. Ez a tágabb kontextus követelte meg korábbi leírásaim átdolgozását és egyes következtetéseim módosítását.

Nem változott azonban az indíték és szándék, amely engem továbbra is egy perszonalista alapokon álló és fenomenológiai látásmódot alkalmazó *felelősségetika* kidolgozására készítet. Amíg e felelősségetika a későbbiekben alkalmas lehet a filozófia *szerepvállalásának aktualizálására*, addig e realiztikus fenomenológia olyan *inspiratív látásmódot és/vagy munkaterületet* biztosít, amely a konkrét tárgyleírás lehetőségét kínálja más gondolkodók számára is. Végeredményben a gondolkodó ember saját értelme és a realitás tapasztalata együttesen kellő alapot szolgáltat a mondanivaló filozófiai artikulációjához, ami egyúttal a filozófia feladatkörét és annak lehetséges határát is meghatározza.

Filozófiai szempontjaimat két fő tézis mellé rendelem. Egyrészt bevezetem a *transzformatív intencionalitás* fogalmát (Θ_1), másrészt felvázolom a *felelőségnek* mint egy sajátos *transzformatív viszony* az értelmezési keretét (Θ_2). Amíg az értekezés I. fejezete e két tézis kontextuális bemutatására épül (1–2. §), addig a II. fejezet külön-külön az egyes tézisek igazolására szolgáló fenomenológiai leírásokat és filozófiai elemzéseket tartalmaz (3–6. §; 7–10. §), továbbá állításokat fogalmaz meg e megközelítés lehetséges implikációira vonatkozóan (III. fejezet).

II. Célkitűzések, kutatási előzmények és a problémák kontextusa

A mentális állapotok és folyamatok *ontológiai státusára* vonatkozó kérdés *Descartes* óta a filozófia és az ismeretelmélet központi kérdése, és habár nem minden mentális állapot intencionális jellegű, „számunkra a *tudatos* élet tulajdonképpen az élet és az élmény megkerülhetetlen paradigmája” – jegyzi meg *Személyek* című könyvében *Robert Spaemann*.² A fenomenológiában

¹ MAKAI PÉTER: *A mélység arcai. Etikai és metafizikai írások*. Budapest, 2011, Gondolat.

² ROBERT SPAEMANN: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*. Stuttgart, 2006³, Klett-Cotta. 57, 64.

ugyanakkor az intencionalitás nem a mentális állapotokra, azok tulajdonítására vagy adott esetben redukálhatóságuk kérdésére vonatkozik, mint a későbbi analitikus filozófiában, hanem a megismerési aktusok folyamatos tárgyra-vonatkoztatottságát és a szubjektum-objektum reláció sajátos helyzetét fejezi ki. Az intencionalitás különféle értelmezései mellett *Edmund Husserl*nél ez a fogalom az emberi tudat genuin sajátosságát volt hivatva kifejezni, és ebben az értelemben került bele a fenomenológiai és kontinentális filozófiai hagyományba. Értekezésemben magam is ehhez a problémához csatlakozom, amennyiben az intencionalitás egy sajátos *fenomenológiai ontológiájának* leírására, továbbá az ebből eredő *felelősségetikai konzekvenciák* bemutatására helyezem a hangsúlyt – ugyanakkor ezzel párhuzamosan el is távolodok a fenomenológiai mozgalomban markánsan érvényesülő ismeretelméleti vonulattól. Annál is inkább lehetséges ez, mivel a 19-20. század fordulóján elinduló, majd a kontinentális filozófia egyik meghatározó irányzatává szélesedő filozófiai mozgalom maga sem vált soha szoros értelemben vett egységes tanítást vagy szerveződést felmutató iskolává; inkább olyan lazább szerveződésű közösségként működött, amelynek gondolkodói a különböző problématerületek felé egy sajátos metodológiát vagy hozzáállást tanúsítva közeledtek.³ A mozgalom korai szakaszában azokat a *Theodor Lipps* tanítványi köréhez köthető és a kortárs német/osztrák filozófiai áramlatokra nyitott müncheni és göttingeni gondolkodókat foglalta magába, akik *Edmund Husserl* hatására – mindenekelőtt a századfordulón megjelent, kétkötetes *Logikai vizsgálódások* (1900/1901) című munkán keresztül – a fenomenológiát,⁴ azaz a jelenségek tudományát a tudat *intencionális élménytartalmait* leíró és elemző tudományaként értelmezték, továbbá tartózkodóan viszonyultak bármiféle, a megközelítendő jelenségeket előzetesen tematizáló illetve szemléletileg nem igazolt magyarázatokat érvényesítő teoretikus konstrukcióhoz. A tudat intencionális jellege ugyanakkor a meglehetősen összetett *Brentano*-hatás közvetítésével vált a formálódó fenomenológia módszertanának és tematikájának egyik központi kiindulópontjává. Maga *Brentano* 1874-ben jelentette meg a *Pszichológia empirikus nézőpontból* című munkáját, amelyben kidolgozta egy deskriptív jellegű – a pszichikai jelenségek introspektív tapasztalatára épülő – tudományos pszichológia alapjait. Az ennek során kifejtett, eredetileg skolasztikus-tomista gyökerekkel rendelkező⁵ és *Brentano* értelmezésében a lelki jelenségek különböző osz-

³ A mozgalom történetére vonatkozóan lásd: HANS-GEORG GADAMER: Die Phänomenologische Bewegung. In *Neure Philosophie I*. Tübingen, 1987 [1963], J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (Gesammelte Werke, Bd. 3) 105–146. [A fenomenológiai mozgalom. Ford. Bonyhai Gábor. In *Athenaeum*. 1993/1. 46–90.] HERBERT SPIEGELBERG: *The Phenomenological Movement*. Vol. I–II. The Hague, 1965², Martinus Nijhoff. (*Phaenomenologica* 5-6)

⁴ A „fenomenológia” fogalomtörténetére, illetve a „fenomén”-fogalom újkori értelmezésére vonatkozóan lásd KARL SCHUHMANN: »Phänomenologie«: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion. In Cees Leijenhorst–Piet Steenbakkers (eds.): *Selected papers on phenomenology*. Dordrecht, 2004 [1984], Kluwer Academic Publishers. 1–33. REHBOCK, THEDA: „Phänomen. III.”. In Joachim Ritter–Karlfried Gründer–Gottfried Gabriel (hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel, 1989, Schwabe Verlag. 471–483.

⁵ Lásd ehhez ARNO ANZENBACHER: *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*. Wi-

tályait univerzálisan jellemző intencionalitás-koncepció a fizikai (reális) és a pszichikai (ideális) létrégió demarkációjának kijelölésével, a pszichikai/mentális aktusok tárgyas jellegének illetve ezen tárgyak *intencionális inegzisztenciájának* hangsúlyozásával egy olyan fundamentális problematika alapjait vetítette előre, amely különböző formákban ugyan, de kétségtelenül azóta is meghatározza a fenomenológiai alapelvek mentén gondolkodó, fenomenológiai módszert alkalmazó vagy egyszerűen a filozófiai problémákhoz hasonló hozzáállást tanúsító szerzők teljesítményeit.⁶ Az „intencionális valóságának problematikája”⁷ – tehát az intenció aktusa és intentuma között fennálló korreláció természetének vizsgálata – még a mozgalom történetén belül is sokszorosan összefüggő, de különféle hangsúlyeltolódásokat érvényesítő kérdéseket ötvözött. (α) Miként lehet megfelelő módon elgondolni az intencionális aktusok és az általuk intendált tartalmak illetve tárgyak összefüggésrendszerét; továbbá a pszichikai fenomén intencionalitásának egyetemessége miképp egyeztethető össze a tárgynélküli intentumok illetve az intencionális aktusok nélküli *an sich* tartalmak lehetőségével („Brentano-Bolzano Problem”).⁸ (β) Miként lehetséges az intencionális reláció olyan koherens elgondolása, amely

en–München, 1972, R. Oldenburg. 41–77; 106–153. PAULUS ENGELHARDT: „Intentio”. In Joachim Ritter–Karlfried Gründer–Gottfried Gabriel (hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Basel, 1976, Schwabe Verlag. 466–474.

⁶ „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw. Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches. Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.” [„Minden pszichikai jelenségre jellemező az, amit a középkor skolasztikusai egy tárgy intencionális (jobban mondva mentális) inegzisztenciájának neveztek, és amit mi, nem egészen egyértelmű kifejezésekkel ugyan, tartalomra vonatkozásnak, tárgyra irányulásnak (amin itt nem egy realitás értendő) vagy immanens tárgyiságnak neveznénk. Minden pszichikai jelenség tárgyként tartalmaz magában valamit, jóllehet nem mindegyik ugyanolyan módon. A képzetben valamit elképzelünk, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben szeretünk, a gyűlöletben gyűlölünk, a vágyakozásban vágyunk stb. / Ez az intencionális inegzisztencia kizárólag a pszichikai jelenségekre jellemző. Egyetlen fizikai jelenség sem mutat valami hasonlót. Úgy tudjuk tehát a pszichikai jelenségeket definiálni, hogy azt mondjuk, olyan jelenségek, amelyek intencionálisan egy tárgyat tartalmaznak.” FRANZ BRENTANO: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig, 1874, Duncker–Humboldt. Zweites Buch. Erstes Capitel. § 5. 115–116. Lásd még FRANZ BRENTANO: *Vom Ursprung der sittlicher Erkenntnis*. Leipzig, 1921 [1889], Felix Meiner. § 19. 14–15. [Az erkölcsi ismeret eredete. Ford. Mezei Balázs. Budapest, 1994, Kossuth. 55.]

⁷ Mezei Balázs kifejezése. MEZEI BALÁZS: A fenomenológia íve. In *Aspecto*. 2008/1. 125.

⁸ Lásd ehhez KARL SCHUHMAN: Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl. In

az episztemológia (immanens vagy kettős tárgyakat implikáló) reprezentációs modelljeitől illetve az efféle modellekből következő igazságfelfogásoktól képes elmozdulni egy olyan értelmezés irányába, amely az aktustevékenység alanya és az általa intendált tárgyterület között fennálló viszonyban mindenekelőtt a kontinuitásra, a közvetlenségre és ez ebből eredő evidenciákra helyezi a hangsúlyt. És végül (γ) az intencionális aktusok és az intendált adottságok („dolgok”) között fennálló közvetlen korrelatív összefüggéseket – és ezzel együtt az intencionális tudat fenomenológiájára épülő tudomány egészét – miféle súlypontokkal rendelkező ontológiai mezőben lehet adekvát módon megragadni, ami ugyanakkor megkerülhetetlenné teszi az intencionális lét jellegére és „terjedelmére”, végső soron az ember és a világ viszonyára vonatkozó ontológiai (és antropológiai) kérdések tisztázását is.

A történeti kutatások fényében a fenomenológiai intencionalitás-koncepció letisztázódása, azaz a tudat intencionális jellege fenomenológiai értelmének rögzítése elsősorban *Edmund Husserl* és a *Brentano*-iskola között lezajló hatástörténeti összefüggéseknek köszönhető.⁹ A fenti problémakomplexum *Husserl*t, a mozgalom alapítóját a pszichologizmus árnyalt kritikáján, a logikai aktusok deskriptív pszichológiai (később tudatfilozófiai) elemzésén, majd azok transzcendentális fenomenológiai tárgyalásán keresztül egy episztemológiai-transzcendentalista keretek között mozgó és végleges formát soha el nem érő konstitutív fenomenológia irányába vezette.¹⁰ *Husserl* figyelme ugyanis elsősorban az emberi tudás rétegei-

Cees Leijenhorst–Piet Steenbakkers (eds.): *Selected papers on phenomenology*. Dordrecht, 2004 [1984], Kluwer Academic Publishers. 119–135.

⁹ Hangsúlyos hatástörténeti elem, hogy a *Brentano*-iskolát egyik oldalról a korai *Brentano* sematikus értelmezése (ortodox irány), másik oldalról pedig *Bolzano* filozófiájának erősödő jelenléte (heterodox irány) *határozta meg*. A korai fenomenológiai mozgalomban érvényesülő *Brentano*-hatások tehát igen differenciáltak. E hatástörténetnek a teleologikus történetírás egyoldalúságait jelentősen árnyaló bemutatásához, különösen pedig *Bolzano* és *Brentano* filozófiájának hangsúlyos, de egyúttal áttételesen diffundálódó jelenlétére vonatkozóan lásd VARGA PÉTER ANDRÁS: *A fenomenológia keletkezése*. Budapest, 2013, ELTE BTK Filozófiai Intézet–L'Harmattan Kiadó–Magyar Filozófiai Társaság. 111–178. A *Brentano*-hatás általánosabb összefüggéseire vonatkozóan ugyanakkor lásd SCHUHMANN, KARL: *Brentano's impact on twentieth-century philosophy*. In Dale Jacquette (ed.): *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge, 2004, Cambridge University Press. 277–297.

¹⁰ *Edmund Husserl* intencionalitás-értelmezésére vonatkozóan lásd a *Logikai vizsgálódások* második kötetében (1901) szereplő V. vizsgálódást illetve az *Eszmék* első kötetének (1913) a tiszta tudat struktúráiról és noétikus-noématikus szerkezetéről adott leírásait. – EDMUND HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und der Theorie der Erkenntnis. Hrsg. von Ursula Panzer. Dordrecht, 1984, Springer Science–Business Media. (*Husserliana*, Bd. XIX/1) V. § 1–21. 352–440. [Részleteiben: *Logikai vizsgálódások*. Fenomenológiai és ismeretelméleti vizsgálódások. V. vizsgálódás. Ford. Deczki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter András, Zuh Deodáth. In Varga Péter András–Zuh Deodáth: *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. Budapest, 2009, L'Harmattan Kiadó–Magyar Daseinanalitikai Egyesület. 21–46. EDMUND HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes

nek és strukturálódásának, illetve jelenkori helyzetének a vizsgálatára összpontosult, és nagyrészt ebbe a keretbe szövődtek bele a filozofálás módjával illetve metodológiájával, a tudományok megalapozásával, továbbá a filozófia önmegalapozásával összefüggő speciális elemzése is.

Később *Martin Heidegger* egzisztenciális fenomenológiájában egészen sajátos formában ötvöződik a filozófiai kérdésfeltevések ontológiai és antropológiai dimenziója (*Daseinsanalytik*); s az intencionalitás fogalma immár hangsúlyosan ebben az antropológiai keretben kerül értelmezésre.¹¹ *Heidegger* a tudataktusok értelme helyett a faktuális – de számára már eleve mindig bizonyos módon feltáruló – világban benne élő ember gyakorlatának elemzése során mutatja fel az „intencionális lét” jellemzőit. Fontos történeti szempontként kiemelendő, hogy az intencionalitás különböző értelmezései mögött – értsük azt *tudatként*, *létként*, *viszonyként* vagy *magatartásformaként* – ott állt az az átfogó és a megközelítésbeli heterogenitás ellenére is centrális igény, amely az *ember* és a *világ episztemológiai relációjáról* illetve *ontológiai felépítéséről* adott újkori, elsősorban kartéziánus és újkantiánus leírások kritikájára és újraértelmezésére vonatkozott. Mintegy ez biztosította azt az alapot, amelyre ráépülhetett az új értelemben felfogott világ keretei között zajló emberi interakciók fenomenológiai leírása vagy éppen az interszubjektív struktúrák kiépülésének bemutatása. Ezen belül ugyanakkor lehetővé vált egy sajátos interperszonális kapcsolat, az *erkölcsi viszony* problematikájának újszerű láttatása is.¹²

Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von Karl Schumann. Den Haag, 1976, Martinus Nijhoff. (*Husserliana*, Bd. III/1) § 76–96. 158–224. *Husserl* fenomenológia-felfogásához lásd továbbá LUDWIG LANDGREBE: „Phänomenologie. II.”. In Joachim Ritter–Karlfried Gründer–Gottfried Gabriel (hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel, 1989, Schwabe Verlag. 490–498.

¹¹ *Martin Heidegger* leghangsúlyosabban a *marburgi előadások* során – *Prolegomena az időfogalom történetéhez* (1925), *A fenomenológia alapproblémái* (1927) –, továbbá a *Lét és időben* (1927), a *világban-benne-lét szerkezetéről* és a *megértésről* adott leírásain keresztül reflektált az intencionális lét jellemzőire. – MARTIN HEIDEGGER: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main, 1979, Vittorio Klosterman. (*Gesamtausgabe*, Bd. 20) Vorbereitender Teil: Erstes–Zweites Kap. § 4–9. 13–122. MARTIN HEIDEGGER: *Die Grundproblem der Phänomenologie*. Frankfurt am Main, 1975, Vittorio Klosterman. (*Gesamtausgabe*, Bd. 24) Erster Teil: Erstes Kap. § 9; Zweites Kap. § 12. 67–107; 158–171. [*A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, 2001, Osiris–Gond–Cura Alapítvány. 67–100; 144–154.] MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Tübingen, 1967¹¹, Max Niemeyer Verlag. Erster Teil–Erster Abschnitt: Zweites Kap. § 12–13; Fünftes Kap. § 31–32. 52–62; 142–153. [*Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, 2001, Osiris. 71–82; 171–183.] MARTIN HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main, 1991, Vittorio Klosterman. (*Gesamtausgabe*, Bd. 3) Vierter Abschnitt. § 36–45. 204–246. [*Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán–Menyes Csaba. Budapest, 2000, Osiris. 252–298.]

¹² Az egyén és a másik ember közötti viszony problémája *Husserl* esetében – leszámítva a szigorúan tudományos filozófiát művelő generációknak az emberiség életében betöltött általános felelősségét – főként az idegentapasztalat genetikus leírásában és az alter-ego *apprezentációjának* (más néven *analógikus appercepciójának*) ismeretelméleti kérdésében összpontosul. A kéziratot hagyaték kiadása – min-

Ezt a feladatot először a realista és deskriptív irányt képviselő müncheni fenomenológusok köréhez tartozó *Max Scheler* végezte el, aki maga is tartózkodóan fogadta a klasszikus fenomenológia ismeretelméleti irányultságát, s azon belül a transzcendentális tudat értelemadó tevékenységének *husserli* elképzelését.¹³ A *formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (1913–16) című munkája nem egyszerűen egy univerzális érvényű (nem-relatív) tartalmi értékfenomenológia, amelyet *Scheler* erőteljes kritikai felhang kíséretében az újkori etika egyik uralkodó paradigmájával, *Immanuel Kant* deontológiájával – annak formalizmusával és személykoncepciójával – állít szembe, hanem egy *perszonalista etika* bázisául szolgáló nagyszabású fenomenológiai kísérlet az ember személyességének és szingularitásának a leírására.¹⁴ A fenomenológia és a perszonalista filozófia ilyen határozott és közvetlen összefonódására – annak ellenére, hogy *Scheler* nem felelősségetikai, hanem axiológiai keretben gondolkodik – egészen

denekelőtt a *Husserliana* 1973-ban megjelent köteteiről van szó – ugyanakkor azt is bizonyítja, hogy *Husserl*t az idegen én és egyáltalán az interperszonalitás fenomenológiai megragadásának problémája az 1900-as évek elejétől egészen haláláig foglalkoztatta megteremtve ezáltal a későbbi – elsősorban *Alfred Schütz* neve által fémjelzett – fenomenológiai szociológia alapjait. Heidegger viszont elsősorban az emberi *együttlét* (*Mitsein*) társadalomontológiai explikációján, a *Dasein*t átható *gond* (*Sorge*) szerkezetének leírásán illetve közvetve a *lelkiismeret* egzisztenciális interpretációján keresztül kerül közel a fenti problematikához; miközben a felmerülő filozófiai kérdések szorosabb, perszonalista illetőleg felelősségetikai kontextusba helyezése mindkettejükénél hiányzik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy akár *Husserl*, akár *Heidegger* műveinek tematikája vagy tartalma ne engedne meg például egy nyomatékosabb felelősségetikai *interpretációt* – például a fenomenológia tudományos szerepértelmezése vagy a mások megértését vagy gondozását is magába foglaló létmegértés elemzése kapcsán.

Általánosságban megállapítható, hogy a 20. század első harmadának fenomenológusai elsősorban az újkantianus iskola által elindított axiológiai kutatások paradigmája felől közelítettek az erkölcsi problematikához, azaz mindenekelőtt az ember értékrealizáló voltát illetve az értékdimenzió és a valóság közötti közvetítő szerepét hangsúlyozták. – EDMUND HUSSERL: *Cartesianische Meditationen*. In *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von Stephan Strasser. Den Haag, 1973², Martinus Nijhoff. (*Husserliana*, Bd. I) § 42–62. 121–177. [*Kartéziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, 2000, Atlantisz. 105–174.] MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Erster Teil–Erster Abschnitt: Viertes Kap. § 25–27; Sechstes Kap. § 39–42. Erster Teil–Zweiter Abschnitt: Zweites Kap. § 54–60. 114–130; 180–200; 262–301. [*Lét és idő*. 139–158; 213–235; 310–350.]

¹³ A *Husserl*től eltérő fenomenológia-értelmezésekre vonatkozóan lásd PAUL JANSSEN: „Phänomenologie. III”. In Joachim Ritter–Karlfried Gründer–Gottfried Gabriel (hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel, 1989, Schwabe Verlag. 498–505.

¹⁴ MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neue Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Hrsg. von Maria Scheler. Bern, 1954⁴, Francke Verlag. (*Gesammelte Werke*, Bd. 2) [*A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. (Sine subtit.) Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1979, Gondolat.] Lásd továbbá HEINZ LEONARDY: *Liebe und Person. Max Schelers versuch eines „Phänomenologischen” Personalismus*. The Hague, 1976, Martinus Nijhoff. Kapitel IV: Schelers ethischer Personalismus. 194–249.

Emmanuel Lévinasig, a *Teljesség és végtelen* 1961-es megjelenéséig nem találunk példákat.¹⁵

A dolgozat – hasonló kapcsolódási pontot nyitva – sokat merít abból a dinamikus személy-felfogásból, amelyet a *Scheler*-féle leírások megjelenítenek,¹⁶ továbbá tág értelemben hű marad a fenomenológia realiztikus, úgymond „tárgypólusú” és a transzcendentizmushoz kritikus viszonyuló felfogásához is. Ez a realizmus azonban egy olyan *fenomenológiai ontológiát* kíván felvázolni, amely radikálisan szembenéz a tárgyi póluson megjelenő és formális értelemben vett dolog transzcendenciájának problémájával. Nem *episztemológiai*, azaz a szubjektum immanens tudattartalma és a megismerés transzcendens objektuma között keletkező transzcendenciáról van jelen esetben szó. Ezt a problémát maga *Husserl* azáltal oldja fel, hogy *közvetlen* megismerési viszonyt tételezve az objektumokat (legyenek azok reálisak vagy ideálisak) az intencionális aktivitás korrelátumaiként értelmezi – jelentősen eltávolodva ezáltal az ismeretreláció reprezentációs modelljeitől. Esetünkben viszont a fenomenológiai értelemben vett dolog létét jellemző, *ontikus transzcendencia* jellegének hangsúlyozásáról van szó, és így a hagyományos ismeretelméleti modell új perspektívákat nyitó klasszikus fenomenológiai elemzését pusztán a probléma egyik állomásának tekintjük.

Annak a fundamentális tapasztalatnak a kiemelésére helyezzük a hangsúlyt, amelyben a dolog többnek és másnak mutatkozik annál, mint amit a tárgyiasító tapasztalat, a fogalmi gondolkodás vagy a nyelv előzetesen adott szimbólumai közvetíteni képesek. Természetesen igaz, hogy a megismert tárgyra vonatkozó tapasztalatok bővítésével, a gondolati tartalmak korrigálásával vagy az értelmező beszédmód finomításával a legtöbb esetben áthidalhatók a megismerési viszony aktuális hiányosságai, és ezáltal az adott dolog a rá vonatkozó szimbólumokon túl fokról fokra egyre pontosabban megközelíthető és megismerhető. De nem mindig erről van szó! Bizonyos esetekben a dolog létszerkezetének nem objektiválható, tartalmilag kimeríthetetlen vonatkozásai kerülnek előtérbe – noha ennek egzakt leírása nehezen teljesíthető feladat.

Ezzel tulajdonképpen egy olyan problématerülethez érkezünk, amely a fenomenológia történetének egy újabb – jelentőségében mintegy *Husserl* transzcendentális vagy *Heidegger* ontológiai fordulatahoz mérhető – paradigmaticus szakaszában, mindenekelőtt a francia fenomenológusok első (*Maurice Merleau-Ponty*, *Emmanuel Lévinas* etc.) és második (*Jean-Luc Marion*, *Marc Richir* etc.) nemzedékének a gondolkodásában erősödik fel.¹⁷ A különböző kontextusokban zajló fenomenológiai vizsgálódások közös elemként olyan határtapasztalatokat írnak le, amelyek egyértelműen rámutatnak az intencionális tudat egyetemes értelemadó tevékenységének a határaitra. Az értelemalakzatok képződésének folyamatát ugyanis nem lehet egyoldalúan egy transzcendentális-fenomenológiai ego reflexív (illetve immanens) teljesítményeként értelmezni, minthogy azok elsősorban a valóság (a „dolgok”) hatalmával vagy ellenállásával – az új tapasztalatokkal, a tudattalan erőkkal, a redukálhatatlan alteritással, az előzetes

¹⁵ EMMANUEL LÉVINAS: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, 1996, Kluwer Academic. (*Le Livre de Poche*) [*Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs, 1999, Jelenkor.]

¹⁶ MAX SCHELER: *Der Formalismus...* Zweiter Teil: VI. 381–596. [*A formalizmus...* 560–888.]

¹⁷ Lásd ehhez TENGELYI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, 2007, Atlantisz. I. 15–36.

szimbolikus-nyelvi keretekkel vagy épp az egyszeri dolgok/események eidetikájának lehetetlenségével etc. – történő találkozás folyamatában épülnek fel (vagy éppen rombolódnak le). Más szóval: az intencionális viszony elemzése során nem tekinthetünk el attól az alapvető és sokszor felmerülő tényről, hogy az intencionális aktusok tárgyi korrelátuma változó (többkevesebb, de legalábbis fenomenológiailag vizsgálható) függetlenségi fokkal rendelkezik az aktusokat érvényesítő alannal szemben. Amennyiben az intendáló és az intendált e mellérendelőbb jellegű egymásrautaltságához ontológiai interpretációt rendelünk hozzá, akkor egyenesen – nem összekeverve a két pólus funkcióköreit – az intendáló és az intendált lét „egymásba fonódottságáról” vagy „kereszteződéséről”, illetve a közöttük fennálló ontikus határ *átjárhatóságáról* kell beszélnünk.¹⁸ Eközben – az intencióhoz közeledő vagy attól eltávolodó „mozgás” során – természetesen nem szabad ignorálnunk e korrelatív pár elszakadására vagy kontinuitásának feltételelességére utaló tapasztalatokat sem. Mindez egy olyan fenomenológiai ontológia lehetőségét vetíti előre, amely az értelemképződés és a létformálódás jelenségeit a valóságba bele-beleszövődő intencionális lét eseménytörténetéhez rendeli hozzá. Az „ontodinamika” általunk bevezetett fogalma az efféle – a „dolgok” valóságáig hatoló – események adekvát leírásában hasznos segítséggel szolgálhat. Az értelemképződés és a létformálódás egymáshoz való viszonyának feltárása pedig minden bizonnyal a fenomenológiai kutatások további termékeny területének bizonyulhat.

Rendkívül nehéz kérdés azonban, hogy a fenomenológiai deskripcióra kijelölt különböző dolgok körét milyen fokú transzcendencia jellemzi. Hiszen akár egy egyszerű falevél is több lehet annál – *individuum est ineffabile* –, mint amit a rá irányuló gondolkodás spontaneitása, a róla való tapasztalat receptivitása vagy az azokat kifejező szimbólumok tartalma hozzáférhetővé tesz. Az egyik határponton minden bizonnyal *Max Scheler* személyről adott leírásainak végkövetkeztetése áll: olyan tárgyasíthatatlan és transzcendens „valóság” – pontosabban *agens* –, amely kizárólag intencionális aktusokban, ilyen aktusok végrehajtásán keresztül egzisztál.¹⁹ *Scheler* és egyáltalán a fenomenológusok kedvelt fenomenológiai szófordulatával élve, nem ismeretlen és meghatározatlan *x*, hiszen ebben az esetben se az eidetikus lényegleírásra – ami a

¹⁸ MAURICE MERLEAU-PONTY: *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964, Gallimard. L'enrelacs – le chiasme. 170–201. [A látható és a láthatatlan. Ford. Farkas Henrik–Szabó Zsigmond. Budapest, 2006, L'Harmattan. Az egymásba fonódás – a kiazmus. 148–176.]

¹⁹ „D. h. zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte. Sie ist also wesentlich kein «Gegenstand». Umgekehrt macht jede gegenständliche Einstellung (sei sie Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Erinnern, Erwarten) das sein der Person sofort transzcendent.” MAX SCHELER: *Der Formalismus...* Zweiter Teil: VI. A. 3. b. 401. [„A személy lényegéhez tartozik tehát, hogy csak intencionális aktusok végrehajtásában létezik és él. Lényegénél fogva tehát nem lehet „tárgy”. S megfordítva, minden tárgyas beállítódás (legyen az észlelés, elképzelés, gondolkodás, emlékezés, elvárás) azonnal transzcendenssé teszi a személy létét.” (Az eredeti fordítást módosítottam. M. P.) [A formalizmus... 590.] *Scheler* személyfogalmához lásd HEINZ LEONARDY: *Liebe und Person*. Kapitel III: Die Person. 115–156.

klasszikus husserli fenomenológia tudományosságigényének fő biztosítéka –,²⁰ se a nem-tárgyas jellegből következő transzcendencia állítására nem nyílna lehetőség.

Magához a definícióhoz két fontos megjegyzés tartozik: (α) *Scheler* észlelhetően túl akar lépni a személy tárgyas-statikus szemléletén, és tartózkodik minden olyan nem egészen adekvát kifejezés használatától („létező”, „valóság” etc.), amelyek a személy vonatkozásában egy efféle szemléletmód implikálásával járhatnak együtt – szóhasználatunkban e sajátos ágencia kifejezésére az „intencionális dinamika” terminust használjuk; (β) minthogy a leírás eleve nyitott módon kezeli a személy eidetikus szemléletét, annak ontikus aktivitásához egy nehezen tematizálható nem-tárgyas horizont rendelődik hozzá. Ezt a dimenziót – vállalva a metaforikus áthallások révén nyíló támadási felületeket – a továbbiakban „mélység”-nek nevezzük. Ugyanakkor nem zárjuk ki azt lehetőséget sem, hogy egy ilyen *mélységi horizont* bármely, fokozottabban tárgyasítható dolog létéhez is hozzátartozzon, azaz bizonyos mértékben érvényes legyen mindarra, ami a személy intencionális aktivitásának tárgyi pólusán megjelenik – ami bizonyos értelemben analóg azzal, amit a francia nyelvű fenomenológiában a jelentésrögzítés vagy a tematikus jelentésmegragadás előtti, még tematizálatlan értelmi összetevőnek tekintenek.

A személy nem-tárgyas volta elsősorban *aktuséletéből* és aktuséletének az eidetikus lényeglátáson alapuló leírás számára hozzáférhetetlen *egyediségéből* következik. A klasszikus fenomenológiában a lényegszemlélet még a legbonyolultabb megismerés-kategóriák esetében is csak bizonyos fenntartásokkal használható; episztemológiai kereteken túlmutató hatékonysága pedig eleve kérdéseket vet fel. Így az eidetikus leírás koncepciójának kibővítése és meghaladása a fenomenológia egészen új irányultságait vetítette és vetítheti előre.

Ám (α) ha a személyt jellemző transzcendencia e két forrása elválaszthatatlan egységben lép fel, és (β) ha a személy ontológiai leírása a személyes aktuséletből eredő ontikus transzcendencia okán nyitott, akkor (γ) hasonló lezáratlanság és mélység jellemzi az intencionális lét eidetikáját is – azt a valóságot, amelyet *Brentano* tág értelemben vett *pszichikum*ként, az érett *Husserl* *transzcendentális egoként*, az ontológiai fordulatot végrehajtó *Heidegger* pedig *Dasein*ként írt le.²¹ A személy ontológiai alapjának nem-tárgyas illetve egyedi jellege tehát tulajdonképpen korlátozza ezen ontológiai alap megközelíthetőségét is, aki – másrésztől – az intencionális aktivitás alanyi pólusa. Más szóval: az intencionális aktusélet *személyként* történő értelmezése elvi szinten hagyja nyitva az intencionális tevékenység *ontológiai alapjának* termé-

²⁰ Ez a probléma mind a mai napig foglalkoztatja a *Husserl*-kutatókat és a klasszikus fenomenológia kritikusait. Az eidetikus variáció módszeréről és annak problémáiról lásd DIETER LOHMAR: *Kategoriale Anschauung*. In Verena Mayer (hrsg.): *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*. Berlin, 2008, Akademie Verlag. (*Klassiker Auslegen*) 209–237. [Kategoriális szemlélet. In Varga Péter András–Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. 103–128.]

²¹ Lásd ehhez még RUDOLF BERNET: *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1990/21. 136–151. MEZEI BALÁZS: *Brentano és a pszichologizmus*. In *A lélek és a másik*. Budapest, 1998, Atlantisz. 247–271.

szetére vonatkozó kérdést, miközben nem eliminálja egy ilyen alap létét. Mindez bizonyos értelemben nehézségeket támaszt az „emberiség funkcionáriusaiként” kumulatív teljesítményeket felmutató fenomenológus-generációk husserli elképzelése elé is, legalábbis abban az esetben, ha a Husserl-féle *transzcendentális egot* hordozó személy (vagy személyek) transzcendenciájára vonatkozó *scheleri* kijelentésből a személy apodiktikus érvényű és teljes körű eidetikájának korlátaira következtetünk. Ebben az esetben a személy megismerőképességének határait érintő kérdésre sem kapunk egyértelmű választ, márpedig enélkül felettébb nehéz megítélni, hogy a fenomenológiai vizsgálódást végző alany mennyiben képes a tárgyi póluson megjelenő dolog teljes spektrumának eidetikus átvilágítására vagy annak aszimptotikus megközelítésére.²²

Súlyponti kérdés, milyen viszony áll fenn a személy és aktusai, továbbá az aktusok különböző típusai között. Ez komoly kiegészítendő fenomenológiai vizsgálódásokat igényel, így elsősorban a témánk szempontjából fontos összefüggések felvázolására szorítkozunk. (α) *Scheler* nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a személy nem egyszerűen az aktusok kiindulópontja, és nem is afféle epifenomén, amely a különböző aktusok időleges fennállásából vagy összefüggéséből generálódik. A konkrét aktusokban – ezen aktusok *létegyiségeként* (*Seinseinheit*) – különböző fokban és módon ugyan, de az egész személy jelen van, anélkül azonban, hogy elválaszthatatlanul azonossá válna azokkal. Egy olyan *x*, amely nem képes leválasztani magát egy adott aktusról, és kizárólag ezen aktushoz kötötten áll fenn, nem személy, hanem egy függő változó. Ebből következik, hogy maguk az aktusok nem értelmezhetők az egész személyre történő utalás nélkül, miközben a személy az intencionális aktusok alanyaként olyan nem-tárgyas adottság, amely distanciált viszonyt képes kialakítani saját aktuséletével szemben is.²³

(β) Továbbá ha egy szubjektum kizárólag egy bizonyos típusú aktus vagy aktuscsoport végrehajtására képes – legyen az kognitív, voluntatív, appetitív vagy imaginatív etc. jellegű –, például törekszik *valamire* kognitáció nélkül (praktikus intenció) vagy gondol *valamit* appetitáció nélkül (teoretikus intenció), akkor soha sem lenne képes környezetének *tárgyszerű*, azaz ön-maga kognitív, továbbá pszichofizikai adottságaitól *független* megközelítésére. *Scheler* találó gondolatkísérletéből *Robert Spaemann* arra következtet, hogy az aktusok különböző osztályainak elkülöníthetősége és egymástól független kezelésük a személy létének originális jellemző-

²² Megjegyzendő, hogy már a *husserli* koncepció is meglehetősen disztingvált jelleggel bírt. Tulajdonképpen nem csak a tudat egy intencionálisan egységes koncepcióját tartotta elfogadhatónak. Inkább úgy kell fogalmaznunk: az emberi megismerésben kitüntetett szerepet juttatott az intencionális viszonyulásnak (egyéb nem-intencionális jellemzők mellett). A fenomenológiai mozgalom nagy része viszont éppen e belátás filozófiai extrapolációja révén szerzett érvényt saját új perspektívájának. Lásd ehhez ZUH DEODÁTH: Reális és transzcendentális Edmund Husserl fenomenológiájában. In *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. Budapest, 2013, ELTE–Eötvös Kiadó. 191–230.

²³ MAX SCHELER: *Der Formalismus...* Zweiter Teil: VI. A. 3. a. 393–397. [A *formalizmus...* 578–584.]

je.²⁴ A személy például szerethet *valakit* anélkül, hogy tudná kicsoda; szemléleti vizsgálódás tárgyává tehet valamit, *amitől* egyébként irtózik; elképzelhet olyasmit, *amelyről* nincsen érzékeltes tapasztalata; kiértékelheti és megítélheti mindazt, *amit* akar és tesz; és tudhatja azt, hogy *amiről* beszél, az adott esetben hazugság etc. Tulajdonképpen az intencionális aktusok ezáltal újabb-másodlagos intencionális aktusok tárgyaivá léphetnek elő. De paradigmátikus eset az is, amikor egy előzetesen adott szimbolikus tartalom *felismerhetően* ütközik a *tudatos élmény* formájában adott dolog-tapasztalattal, ami egyedül akkor és azáltal lehetséges, amennyiben az aktusok egy adott valóságtartományra vonatkozó intenciójuk során túllépnek a tudat mezőjén.²⁵

(γ) Az intenciók elkülöníthetősége, transzponálhatósága és distanciálhatósága egyben érv is amellett, hogy a mentális szférát miért nem lehet maradék nélkül az aktusélet szubsztrátumaként azonosítani.

(δ) Amennyiben *Scheler*nek igaza van, úgy a teoretikus beállítódás vagy egy bizonyos beállítódás kizárólagossá tétele az aktusélet „szegényességét” eredményezi, illetve beszűkíti a realitás megközelítésének lehetőségét. Elképzelésem szerint ennél erőteljesebb implicit kritika a szigo-

²⁴ ROBERT SPAEMANN: *Personen*. 66–70.

²⁵ „Intentionale Akte zielen auf Gegenstände, unabhängig von der Befindlichkeit des Subjekts. Darauf beruht es, daß Menschen eine Geschichte haben. Sie können über alle *conditio humana* hinaus wünschen. Sie können eine Vorstellung von einem Glück besitzen, das Aristoteles »Glück schlechthin« nannte und das er von »menschlichem Glück« ausdrücklich unterschied. Sie können davon träumen zu fliegen. Aber daß sie eines Tages wirklich zu fliegen begannen, war nicht die einfache Folge eines Traumes, sondern die Folge davon, daß Menschen sich eine von allen praktischen Zwecken unabhängige Meinung über die Beschaffenheit der Welt bilden. Weil die Bildung dieser Meinung nicht eine bloße Funktion einer durch ein Streben definierten Situation, sondern eine unabhängige Variable ist, kann der Mensch bei der Entdeckung der Beschaffenheit der Welt unabsehbare Fortschritte machen. [...] Die ständige Veränderung der Rahmenbedingungen unseres Lebens und Handelns, also das, was die menschliche Geschichte auszeichnet, hat die wechselseitige Unabhängigkeit praktischer und theoretischer Intentionen voneinander zur Voraussetzung. Diese Unabhängigkeit ist nun aber zugleich der Grund, von Personen als kontinuierlichen Aktzentren zu sprechen.” [„Az intencionális aktusok a szubjektum állapotától független tárgyakra vonatkoznak. Ezen alapul, hogy az embernek egyáltalán történelme van. Képes a teljes *conditio humana*-t meghaladóan vágyakozni. Képes fogalmat alkotni a jóról, amelyet Arisztotelész a »tulajdonképpeni boldogság«-nak nevezett, és amelyet kifejezetten megkülönböztetett »az emberi szerencsétől«. Képes álmodni a repülésről. De nem egy álom egyszerű folyománya, hogy egy napon valóban repülni kezd, hanem annak következménye, hogy az ember kialakít egy minden gyakorlati céltól független elgondolást a világ felépítéséről. Minthogy ennek az elgondolásnak a kialakítása nem egy törekvés meghatározta szituáció puszta funkciója, hanem független változó, ezért képes az ember korlátlanul előrehaladni a világ szerkezetének feltárásában. [...] Életünk és tevékenységünk keretfeltételei folyamatos változásának, tehát annak, ami az emberi történelmet jellemzi, alapfeltétele a praktikus és a teoretikus intenciók egymástól történő kölcsönös függetlensége. De ugyanakkor ez a függetlenség az alapja annak, hogy a személyről mint kontinuus aktuscentrumról beszélhessünk.”] Robert Spaemann: *Personen*. 68–69.

rúan tudományos – közelebbről a tudományos megismerésre törekvő tudás szerkezetét vizsgáló – fenomenológia *Husserl*-féle programját aligha érheti. Ugyanakkor bizonyos megkötéseket kell tennünk. A *husserli* filozófia bizonyos „szigorúan tudományos” programatikus javaslatai – amelyek elsősorban az emberi megismerés egyoldalú jellemezései ellen foglalnak állást – maguk sem egyértelműen egy szcientista szigorúság mellett érvelnek, hanem egyszerűen ismeret-filozófiai korrekcióját akarják adni bizonyos régi tudományfilozófiai tendenciáknak. A legtöbb, ebből a kontextusból (értsd: ismeretfilozófia) kilépő elemzés azonban nem annyira *Husserl* ellen foglal állást, hanem inkább az ismertfilozófiai alapszándék kibővítését célozza, vagy bizonyos elemeket átvesz ebből a *husserli* tudományosságigény általános elvei nélkül.

De elemzéseinek ezen a pontján *Scheler* egy olyan releváns belátással is szolgál, amely a téziseinkből levont következtetéseket is megerősíti: az aktusok fenti differenciálódása mintegy feltétele a valóság tartalmi gazdagsága leírhatóságának, és hangsúlyozandó: mindebben nemcsak a teoretikus, de a *gyakorlati* intencióknak is kiemelt szerepük van. Ami másrésről felveti a teoretikus és gyakorlati intencióik koherenciájának a problémáját, de legalábbis jelzi a gondolkodás – közelebbről például egy lehetséges felelősségetikai *szemlélet* – személyes és gyakorlati fordulatanak a szükségességét.

(ε) Egy fontos mozzanat azonban úgy *Scheler*, mint *Spaemann* figyelmét elkerülte. Az ellentétes előjelű intenciók tagadhatatlanul hozzájárulnak az aktustípusok elkülönítéséhez, másrészt azonban az azonos és ellentétes előjelű, továbbá különböző típusokat képviselő konkrét aktusok egymásra vonatkoztatva és sajátos alakzatokat képezve *szintézisre* is lépnek egymással, amely végeredményben meghatározza azt, hogy a személy milyen viszonyt épít ki az általa intendált területtel. Ezt a sajátos, a különböző aktustípusok ilyen intenzív oszcillációja (diarézis, szintézis, kongruencia) révén kialakuló alakzatot nevezzük *fundamentális intenció*-nak vagy *alapvető figyelemnek*. Tulajdonképpen az aktusok e sajátos szintézise ad magyarázatot a fundamentális intenció *transzformatív* jellegére; illetve az intenciók diarézisének és szintézisének függvénye, hogy egy bizonyos személy milyen mértékben képes egy tudatos élményben adott dolog *tárgyszerűségének* a feltárására és megértésére.

III. Az értekezés tézispontjai

Θ₁: a transzformatív intencionalitás fogalma

Θ₂: a felelősség mint transzformatív viszony

A személy intencionális aktivitásának és ontikus transzcendenciájának *Scheler*-féle leírása továbbvihető egy sajátos *fenomenológiai ontológia* irányába, egy olyan leírás felé, amely szembenéz az intencionális lét határainak dinamikusan változó, képlékeny és emiatt ontologikusan nehezen rögzíthető voltával. A dolgozat első tézise (Θ₁): az intencionális valóság olyan alapvető, *egységes és kétpólusú alapfenomén*, amelynek alanyi pólusát a személy „egészének” intencionális dinamizmusa képviseli, míg tárgyi pólusán bármely olyan, kvázi másodlagos fe-

nomén megjelenhet, amelyre ez az egyirányú-vektoriális dinamika irányul. Ezt a személy létezésének egészét – teoretikus, praktikus, poietikus, kognitív, emotív, morális etc. vonatkozásait – alapjaiban meghatározó intencionális aktivitást neveztük *alapvető figyelemnek* (*intentio fundamentalis*). A dolgozat első része olyan leírásokat tartalmaz, amelyek mindenekelőtt ezen alapfenomén megközelítését célozzák. Véggövetkeztetése: bármely fenomenológiai leírás – ide értve az önmagunk személyéről kialakított felfogást is – a fundamentális intenció *tárgyi pólusán* megjelenő dolog függvénye, más szóval az intencionális dinamika „vektoriális jellege” kizárja a *transzcendentális reflexió* közvetlen módjait.²⁶ Egzisztenciális értelemben hasonlóképp a tárgyi póluson megjelenő dologra vonatkozó figyelem függvénye, hogy az a valóság, akit személynek nevezünk – és akinek elsődleges viszonya a saját létehez, hogy *átéli azt, gondolkodik róla és tevékeny benne* –, miféle tájékozódási pontokhoz rendeli hozzá életének dinamikáját, illetve miféle támpontok mentén határozza meg ezt a sajátlagos dinamikát. A személy aktus-életét jellemző fundamentális intenció tehát nem egyszerűen szabadon transzponálható, hanem *visszahat* arra a háttérben álló ontikus közegre, amelyből kiindul, és *hatást gyakorol* arra a fenoménre, amelyet intendál – más szóval: *transzformatív* jellegű.

Mindvégig számolnunk kell azonban egy alapvető ténnyel: a személy és a dolog létének ontikus transzcendenciájával. Ergo: a fenomenológiai leírás sohasem képes tökéletes módon transzparenssé tenni azt az entitást, amely a figyelem tárgyaként a fenomenológiai vizsgálódások középpontjába kerül – és ennek (az esetlegesen fellépő episztémikus hiányosságok ellenére) leginkább „létszerkezeti” okai vannak. A deskripció legfeljebb megközelíteni képes a létezésnek azt a mélységi dimenzióját, amely a diszkurzív gondolkodás számára evidens közvetlenséggel kifejezhetetlen ugyan, ám az ember tájékozódási rendszerében mégis megkerülhetetlen alap. Ez egyben állásfoglalás a filozófia hagyományos szerepvállalása mellett is, amely a gondolkodás e sajátos típusához a *csodálkozás* feltételét rendelte hozzá. A csodálkozás nem egyszerűen az alany sajátos pszichikai állapota, hanem hasonlóképp jellemző rá az az intencionális dinamika, amelyet a csodálkozás tárgyaként megjelenő dologgal történő találkozás élménye közvetít, és amely minden bizonnyal a dolog e mélységi dimenziójának köszönhető. Amennyiben az élmény tárgyas jellegű és beágyazott az intencionális alapfenomén korábban említett *egységes* jellegébe, akkor a fenomenológiai deskripció első és legfontosabb feladata, hogy minél pontosabban tegye hozzáférhetővé azokat az *alapfenoméneket*, amelyek legalább annyira e gondolkodásmód (vagy még inkább az eszmélődő élet) kiindulópontjai, mint amennyire – nézetünk szerint – a bejárt életutak végső eredményei. Egyszóval: tájékozódási pontok. Mindenki sejti ezt, aki egyszer is elmerült egy másik ember tekintetében, vagy kizökkent abból a közvetlen jelenlétből, amely adott tevékenységét jellemezte.

Létezésünk minden területén felmerülnek efféle megkerülhetetlen transzcendenciatapaszta-

²⁶ Vö. „Gegenstand-Sein ist also die formalste Kategorie der logischen Seite des Geistes.” MAX SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn, 1991¹², Bouvier Verlag. 41. [„A tárgyi-lét tehát a szellem logikai oldalának legformálisabb kategóriája” *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. Csátár Péter. Budapest, 1995, Osiris. 48.]

latok. Megkerülhetetlenek, mivel a *kifejezhetetlennel* történő találkozás *alapeseemény* – akár megtöri, akár kiteljesíti a személy létének dinamikáját. Erről pedig a lehetőségek határain belül beszélnünk kell! Más kérdés persze, hogy a gondolkodó ember meddig megy el e nem-tárgyas létszféra értelmezésében vagy racionalizálásában; illetve, hogy a „tárgyas” fenomenológiai tapasztalat milyen mértékben igazolja vissza ezeket a racionalizáló törekvéseket. De itt már a személyes opciókra helyeződik át a hangsúly, ahol a fenomenológiai leírás legfeljebb az informált döntés előkészítésében segít.

Amennyiben egy fenomenológiai ontológia keretein belül egyre közelebb kívánunk jutni a létszférák e nem-tárgyas oldalához, akkor a pontos deskripciók érdekében megfelelően kiválasztott kategóriákkal kell dolgoznunk. Ezért vezettük be az „ontodinamika” fogalmát, amellyel egyrészt (α) a létszerkezeti határok feltételes, képlékeny és változó jellegére, másrészt (β) a dolog gondolati – tartalmi értelemben vett *logikai* – megragadásának korlátozott voltára utalunk. Az „ontologika” ennyiben az „ontodinamika” komplementer fogalma. Például ontodinamikai okkal magyarázható, miért is nem vagyunk képesek egzakt módon rögzíteni a *szubsztancialitás* kritériumait, melyek egyértelműen megmutathatnák, hogy a létezés mely elemei állnak össze vagy különülnek el *önálló létezőként* – miközben a fenomenális tájékozódást ugyan tárgyszerű, ám ontologikai leírásokkal biztosítjuk. A létezők egymástól való ontikus elhatárolásának általános problémája az egyik legdinamikusabb ágens, a személy esetében különösen feltűnő, és emiatt a személy identitásának *filozófiai* kérdése – ahogyan azt az értekezés korroláriuma argumentálja – *feloldhatatlan*. Pontosabban fogalmazva: a személy olyan *önazonosságot nélkülöző* dinamika, aki számára integrálhatatlan gazdagságában tárul fel a létezés azon egésze, amelyben nincsenek egyértelműen szilárd ontológiai határvonalak.²⁷ Következésképpen bármely olyan identifikációs törekvés, amely önmaga ontologikus rögzítésére, továbbá világban elfoglalt helyzetének stabilizációjára irányul, alá van rendelve a személy létén átívelő ontodinamikus transzformációnak.

Egy határozott, a fenomenológia és a felelősségetika metszéspontjában álló tájékozódási

²⁷ Ez a definíció tulajdonképpen *Scheler* leírásainak is megfelel: „Vielmehr steckt in jedem voll konkreten Akt die ganze Person und «variiert» in und durch jeden Akt auch die ganze Person – ohne daß ihr Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit «veränderte». [...] Und eben darum bedarf es hier auch keines dauernden Seins, das sich in diesem Nacheinander erhielt, um die «Identität der individuellen Person» sicherzustellen. Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst.” MAX SCHELER: *Der Formalismus...* Zweiter Teil: VI. A. 3. a. 395–396. [„Sokkal inkább arról van szó, hogy az egész személy ott van minden egyes teljesen konkrét aktusban, és minden egyes aktusban illetve aktuson keresztül szintén az egész személy »variálódik« – anélkül, hogy a léte feloldódna bármelyik aktusában, vagy »megváltozna« mint egy dolog az időben. [...] S éppen ezért itt nincs szükség valamilyen tartós létre sem, amely fennmaradna ebben az egymásutánban, hogy biztosítsa az »individuális személy azonosságát«. Az azonosság itt egyedül e pusztá mássá válás minőségi irányában rejlik.” *A formalizmus...* 582. (Az eredeti fordítást módosítottam. M. P.)]

pontra azonban külön rá kell mutatnunk.²⁸ Az emberi létezés *perszonális* jellege abból az egyedülálló minőségi dinamikából következik, amelynek vektoriálisan intendált végpontja egyike a legnehezebben leírható fenoméneknek, ugyanakkor nyitott azon hatások előtt, amelyek akadályozzák vagy elősegítik e dinamika megvalósulását. Ezen erők egyértelmű azonosítása nem

²⁸ A modern felelősségetika születése szorosan kötődik ahhoz a distinkcióhoz, amelyet *Max Weber* állított fel *A politika mint hivatás* (1919) című rövid tanulmányában 'Verantwortungsethik' és 'Gesinnungsethik' között. Amíg a felelősségetikai szemléletmódban a cselekedetek céljain és következményein, továbbá e következményekért viselt felelősségen van a hangsúly, de ugyanakkor kérdés, hogy az erkölcsileg helyes célok milyen mértékig egyeztethetők össze morálisan kétséges eszközök alkalmazásával vagy ilyen mellékkövetkezmények eltűrésével; addig az elvszerűség etikájának is nevezhető érzületetikai nézőpont a motiváció tisztaságára és bizonyos elvek mellett történő feltétlen elkötelezettségre összpontosít, viszont eltekint azoktól az esetlegesen fellépő és a felelősség kérdését is felvető negatív következményektől, amelyek az erkölcsi elvekkel összhangban álló („helyes”) cselekvés okán adódhatnak. A *Weber*-féle cselekvéstipológiában az előbbi a célracionális cselekvés értékracionalitással kevert változatához áll a legközelebb – minthogy a célzott értékek eléréséhez szükséges eszközökként hipotetikus szabályokat („ha-akkor”) alkalmaz –, az utóbbi inkább az értékracionális cselekvés tiszta típusának feleltethető meg, amely egyébiránt célracionális nézőpontból irracionálisnak minősül.

Mindez azt eredményezte, hogy a különböző (teleológiai, deontológiai, aretológiai, konzekvencialista etc.) etikai érvelésmódok és szemléletek nem egykönnyen tipologizálható világában a felelősségetika markánsan *eredmény- vagy következményetikai színezetet* kapott, holott ha például a személyért viselt felelősség perszonalista éthoszára gondolunk, akkor annak adekvát leírásához számos egyéb morális tényezőnek (motívumok, erények, elvek etc.) kellene hangsúlyt biztosítanunk.

Ezt a beállítást örökölte a felelősségetikai gondolkodás forradalmi nézőpontváltását végrehajtó *Hans Jonas* is, aki *A felelősség elve* (1979) című munkájában egy sajátos „jövőetika” keretein belül elsősorban azt a kérdést vizsgálta, hogy a tudományos-technikai civilizáció és az ebben egyre fokozottabb szerepet játszó célracionális tudás milyen módon hat vissza az ember erkölcsi praxisára azáltal, hogy soha nem látott mértékben kiterjeszti az ember cselekvés feletti hatalmát és ezáltal a cselekvés kumulatív következményeinek téridőbeli hatókörét. Ez a tény nem egyszerűen a felelősség intenzitásának növekedését és hatókörének szélesedését implikálja, hanem a felelősségi relációk értelmezési tartományának újragondolását és a jövőre vonatkozó tervezés újfajta etikájának kidolgozását teszi szükségessé.

A fenomenológia és a felelősségetikai horizont összekapcsolására ugyanakkor jó példa a realista irányba forduló lengyel *Husserl*-tanítvány, *Roman Ingarden* előadásainak (1968) szerkesztett kiadása *A felelősségről*, amely elsősorban a különböző felelősségi helyzetek analitikus tipológiája illetve a felelősség ontikus alapjainak feltárása miatt jelentős. De minthogy *Ingarden* a felelősséget elsősorban az axiológiai bázishoz és a személy identitásához rendeli hozzá, hangsúlyosan eltér az e munkában leírt perszonalitás-koncepciótól. – MAX WEBER: Politik als Beruf. In *Gesammelte politische Schriften*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen, 1988⁵, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 505–560. [A politika mint hivatás. In *Tanulmányok*. Ford. Wessely Anna. Budapest, 1998, Osiris. 197–209.] HANS JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main, 2003, Suhrkamp. ROMAN INGARDEN: *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Stuttgart, 1970, Philipp Reclam Jun. [A felelősségről: ontikus fundamentumai. Ford. Bruncsák István. Budapest–Gödöllő, 2008, Logoterápia Alapítvány–Attraktor.]

könnyű feladat, olykor egyenesen lehetetlen, azonban az is kétségtelen, hogy a személy létidőnamikája a másik ember odaadása és felelősségvállalása nélkül leáll, s ez egyben alá is ássa a perszonális jelleg kibontakozásának és realizálódásának folyamatát.

Második tézisünk (Θ_2): minél személyesebb dinamikával rendelkező jelenséggel találkozunk, annál inkább a fundamentális intenció *felelősséggé* transzponált formája képes a tárgyi póluson feltűnő másik adekvát megközelítésére; azaz amikor a tárgyi póluson egy másik személy tűnik fel, e személy tapasztalatba ágyazott megértésére *az érte viselt felelősségen* keresztül nyílik lehetőség. Ezzel párhuzamosan nő az intencionális aktivitás transzformatív intenzitása.

Paradigmatikus példa erre a személyek *személyes jellegű* viszonya, vagy miként *Martin Buber*, a dialogikus perszonalizmus egyik fő képviselője fogalmaz: az *Én–Te* szó pár (*Wortpaar Ich-Du*) által megjelenített kapcsolat.²⁹ Leírásainkban nem térünk ki részletesen a személyek személyes együttlétének fenomenológiájára; annak bemutatására helyezzük a hangsúlyt: (α) hogy egyedül a személy mint a felelősség potenciális alanya esetében nyílik mód a figyelem morális transzponálására, vagyis arra, hogy létrehozza az intencionális aktivitás praxisba ágyazott és erkölcsi jellegű formavilágát; (β) és bármiféle (deontológiai, aretológiai vagy konzekvencialista etc.) principalizmuson túl kialakítsa a felelősségvállalásnak azt a személyes jellegű és közvetlen formáját, amely minden más morális tartalmat hordozó viszonynak is az alapjaként funkcionál. Arról a *felelősség-típusról* van szó, amely *az adás aszimmetrikus, viszonyosságon túlmutató logikáján alapul*, és amely mindig az *első személynek a második személyre irányuló személyes és helyettesíthetetlen felelőssége*. A szaktudományok feltehetően egyfajta pszichoszociális vagy morális kompetenciára vezetnék vissza e jelenséget, miközben kísérletet tennének arra, hogy beillesssék azt egy tapasztalatilag alátámasztható tudományos

²⁹ Minthogy gondolatmenetünkben a személy *Scheler*-féle leírását követjük, több ponton is jelentősen eltérünk a dialogikus perszonalizmus személyfelfogásától. (α) A személy már azelőtt személy, mielőtt még *én*-ként határozódna meg egy személyes jellegű kapcsolat relációjában. Más szóval az „intim személy” soha nem vezethető vissza maradék nélkül a második személlyel történő találkozás eseményére. Ahogyan két személy között kialakulhat egy olyan intim proximális mező, amely kizárja egy harmadik személy közeledésének lehetőségét, és részben éppen ezáltal rendelkezik egy sajátos intimitással, addig ugyanez érvényes az első személy aktuséletére is. Minden egyes személy életének vannak olyan intim vonatkozásai, amelyhez nem rendelhető hozzá proximális mező, amelyből ugyanakkor nem következik a személy abszolút jellegű elszigeteltsége. (β) Az *én* a személy intencionális aktuséletének sajátos tárgya. Tehát míg a személy bizonyos aktusok révén képes a saját *énjének* az észlelésére, addig – állítja *Scheler* – a személy esetében eleve kizárt, hogy önmaga vagy másvalaki észlelésének vagy elképzelésének intencionális tárgyaként szerepelhessen. MAX SCHELER: *Der Formalismus...* Zweiter Teil: VI. A. 3. b. 400–401. [A formalizmus... 589–590.] Vö. MARTIN BUBER: *Ich und Du*. Stuttgart, 1995¹¹, Philipp Reclam. [*Én és te*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, 1999, Európa.], illetve a személyfogalom újkori történetére vonatkozóan lásd GEORG SCHERER: „Person. III.”. In Joachim Ritter–Karlfried Gründer–Gottfried Gabriel (hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel, 1989, Schwabe Verlag. 300–319.

magyarázat keretei közé.³⁰ Itt azonban lemondunk a racionalizáció e formájáról, és egyszerűen a jelenség leírására és megértésére törekszünk, miközben tisztában vagyunk azzal, hogy egy meghatározott perspektíva nem képes az összes eidetikus vonás adekvát feltárására. A dolgok felelős láttatásának feladata, amely a filozófia esetében *átfogó szempontok* lehetőségére vonatkoztatott, bizonyos esetekben aporetikus jelleget ölt.

A tematikai párhuzam miatt utalnunk kell arra, miként viszonyul e megközelítés a fenomenológiai ihletésű felelősségetika azon formájához, amelyet a perszonalista Emmanuel Lévinas illetve a *lévinasi* tézisekre jelentősen építő *reszponzív* fenomenológiát kidolgozó Bernhard Waldenfels gondolkodása képvisel. Általánosságban elfogadjuk az ego világának ellenálló, azt megkérdőjelező alteritásra vonatkozó és egyben a totalizáló-asszimiláló gondolkodás kritikájaként megfogalmazott *lévinasi* leírásokat, a felelősségi reláció alapvető aszimmetriájának tézisé, továbbá a harmadik személy belépésével korlátozódó felelősség kérdéskörét.³¹ Azonban hűek maradunk a *scheleri* deskripciókhoz, következésképp az alter asszimilálhatatlan jellegét nem annak *abszolút* és kvázi végtelen alteritásával, hanem a személy egyedi és nem-tárgyas voltával indokoljuk. Scheler az intencionalitást amúgy sem egy *transzcendentális* ego értelemadó tevékenységéhez, hanem a személyi aktivitás egészéhez rendelte hozzá.³² Amíg a személy transzcendenciája nem zárja ki, hogy az alter részlegesen az ego intencionális aktivitásának mezőjébe kerüljön, addig egy túlfeszített alteritás-koncepció betöltetlenül hagyja a második személy helyét, és könnyen nehézkessé teheti a proximális mezőben kialakuló találkozási pontok leírását. Más különben, ha felételezzük az alter alteritásának abszolút jellegét, teljes „védettséget” élvezne, ami lehetetlen, hiszen a reális találkozásokban a második személy potenciálisan sérthető. Nem véletlen, hogy Bernhard Waldenfels a *lévinasi* téziseket épp az *idegen alter* fenomenológiájának nagyszabású programmá szélesedő irányába mozdította el.³³

A fentiekből egy olyan felelősségetikai megközelítés kontúrjai rajzolódnak ki, amely a sze-

³⁰ Lásd például JEAN PIAGET: *The Moral Judgment of the Child*. Transl. Majorie Gabain. Glencoe, 1948 [1932], Free Press. LAWRENCE KOHLBERG: *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco, 1981, Haper & Row. (Essays on Moral Development, Volume 1.) ROBERT L. SELMAN: *The Growth of Interpersonal Understanding. Developmental and Clinical Analyses*. New York, 1980, Academic Press. ROBERT KEGAN: *The Envolving Self. Problem and Process in Human Development*. Cambridge (Massachusetts)–London, 1982, Harvard University Press.

³¹ EMMANUEL LÉVINAS: *Totalité et Infini*. Sec. I: A2, 4; Sec. III: B7. 24–30; 32–39; 236–238. [Teljesség és végtelen. 19–23; 25–30; 180–181.] EMMANUEL LÉVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, 1996, Kluwer Academic. (*Le Livre de Poche*) Chap. V. 3. 239–253. Lásd ehhez még TENGELYI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*. XII. A harmadik transzcendentális alakja. 237–251. ZYGMUNT BAUMAN: *Postmodern Ethics*. Oxford–Cambridge (Massachusetts), 1994, Blackwell. Chapt. 4–5. 82–144.

³² Lásd a 21. lábjegyzetet!

³³ Lásd BERNHARDT WALDENFELS: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main, 1997, Suhrkamp. 16–50. Vö. még ALFRED SCHÜTZ: *Der Sinnhafte Aufbau der Socialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Sociologie*. Wien, 1960², Springer Verlag. Dritter Abschnitt. 106–155. RYSZARD KAPUŚCIŃSKI: A Mások. Bécsi előadások I–III. In *Forrás*. 2007/5. 3–17.

mély fenomenológiájától halad tovább a találkozás, a közeledés és a felelősség kiépülésének leírása felé. A személy – ontikus transzcendenciája okán – abszolút értelemben elérhetetlen ugyan, de relatív értelemben megközelíthető. E közeledés során az alter második személyé alakul át, és relatíve elveszíti azt a szoros értelmében vett idegenségét, amely őt addig jellemezte. Sőt, az első személy egyedül általa képes megkülönböztetni önmagát a második személytől, és megfordítva, mert olyan *közös intencionális mezőben tartózkodnak*, amelyben részleges-egyirányú vagy kölcsönös-kétirányú intencionális aktivitás („figyelem”) érintettjei. Ez az intencionális dinamika (akár egyik pillanatról a másikra, akár egy időben elhúzódó folyamatban) újabb és újabb transzformációkon megy keresztül, és így fontos szerepe van vagy lehet a felelősségi reláció kiépítésében. De mindez nem változtat azon a tényen, hogy az alter bejelentkezése a személy intencionális horizontjának tárgyi pólusához kötött. Olyan sajátos találkozás ez, amely leginkább azzal a leírással állítható párhuzamba, amelyet *Hans-Georg Gadamer* adott az eleven tapasztalat *váratlan* és *negatív* jellegéről. A tapasztalat ugyan intencionálisan szerveződik, de mégis képes olyasmit közvetíteni, ami adott esetben az ego saját világára a meglepetés felforgató erejével hat.³⁴

Az alteritás e fenomenológiai rendkívüli inspirációval rendelkező leírások, vizsgálódásaink azonban szoros kontextusukon *kívül* zajlanak. Nem fogadjuk el tehát azokat a gondolatmeneteket, amelyek a felelősségi viszony intencionalitásalapú megközelíthetőségével szemben érvelnek; ahogyan az ontológiai és az etikai szemléletmód sem feltétlenül egymást kizáró megközelítésmód kell legyen.³⁵ Ellenkezőleg, (α) lehetséges olyan ontológia, amely a második személy alteritásának adekvát megközelítésével szolgál; (β) a felelősségi-viszony fennállása a személy intencionális dinamikájáról, a személyek intencionális mezőjének *transzformatív* jellegéről tanúskodik: lehetővé teszi az idegen alter *második személyé* történő transzformációját, továbbá a második személyre vonatkozó intencionális figyelem *morális nézőponttá* történő transzformációját – megnyitva az utat a személyeket érintő további *ontodinamikai* behatások és transzformációk előtt.

Az általában vett felelősség jelensége maga is komplex intencionális szerkezettel rendelkező gyakorlati aktussorozat – olyan cselekedetek sora, amelynek során egy személy *valamiért* vagy *valakiért*, továbbá *valamilyen vonatkozásban* és *módon felelősséget vállal*. Ebbe az összetett struktúrába illeszkednek a felelősség jellegét, típusait és módozatait meghatározó olyan különböző komponensek, mint például a felelősség többé vagy kevésbé világos tudata, kiterjedésé-

³⁴ HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1990⁶, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Zweiter Teil: II. 3. b). 352–368. (*Gesammelte Werke*, Bd. 1) [Igazság és módszer. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, 1984, Gondolat. 243–253.]

³⁵ EMMANUEL LÉVINAS: *Totalité et Infini*. Sec. I: A4–5; Sec. II: A1; B1. 32–45; 111–112; 127–233. [*Teljeség és végtelen*. 25–35; 85–86; 97–101.] BERNHARDT WALDENFELS: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main, 1997, Suhrkamp. 16–50. Lásd továbbá TENGE-LYI LÁSZLÓ: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, 1998, Atlantisz. X–XIII. fejezet. 217–289. ZYGMUNT BAUMAN: *Postmodern Ethics*. Chapt. 3. 62–81.

nek köre, a cselekvés számonkérhetőségi vonatkozásai, a felelősség-típusokhoz rendelhető különböző motivációs bázisok, a cselekvési mező faktuális körülményei, az aktusélet habituális sajátosságai etc., amelyek végső soron azért nem választhatók el élesen egymástól, mert mindig hozzá vannak rendelve egy konkrét személy aktuséletéhez, illetve azokhoz a faktorokhoz, amelyek ezen aktusélet kontinuitását/diszkontinuitását meghatározzák. Az értekezésben elsősorban azon *alternális felelősség* sajátosságainak a leírására teszünk kísérletet, amely a második személy dinamikájának kiteljesítésére irányuló jellegén keresztül a személyek közötti közeledési folyamatok egyik legfontosabb katalizátora.

Látnunk kell: elsajátíthatatlansága ellenére a másik megértésére („felfogására”) vonatkozó igény a nézőpontváltás, a súlypontáthelyezés és az ontodinamikai módosulás eliminálhatatlan feltétele. Ezt azonban mintha *Lévinas* kategorikusan elutasítaná. Az arc erőszak elleni *tiltakozásának* rendkívül szuggesztív deskripciója csak akkor töltődhet fel tartalommal, és válhat egy *arc* tiltakozásává, ha szó szerint és átvitt értelemben olyan közel lépünk hozzá, amennyire lehet, és engedi.³⁶ Ennek hiányában a konkrét arc egy olyan, végeredményben ismeretlen reziduummá alakul át, amelynek egyedi vonásai egy általános emberi gesztus érzékeltetésére elégségesek ugyan, de a személy közvetítésére már aligha.³⁷ Az arc pusztán a személyt közvetítő lehetséges médiumok egyike, és sohasem transzparens kifejeződés. Talán éppen ezért alkalmas az epifánián túl az első személy leplezésére és a második személy megtévesztésére is.

A felelősségi viszony alapvető és az első személy nézőpontjából kirajzolódó aszimmetriája így vezet vissza a transzformatív intencionalitáshoz, minthogy alapvetően ettől függ, hogy az első személy milyen módon és kihez rendeli hozzá intencionális aktivitását. A súlypontáthelyeződéssel képződő felelősség *feltétlen* ugyan, de a személy ontodinamikai erőforrásainak végessége okán *de facto* nem lehet *végtelen*. Ellenkező esetben elveszítené azt a „súlyt”, ami e sajátos perszonalis viszonyulás éthoszáat megadja. A felelősségérzet néha valóban a végtelen terheltség vagy elszántság érzetének alakjában jelentkezik, és a közeledés különböző formái tagadhatatlanul hozzájárulnak a cselekvést meghatározó erők csökkentéséhez vagy megsokszorozásához. Ez azonban, ellenpontosandó *Lévinas* leírásait, nem változtat a személyes erőforrások reálisan *limitált* jellegén.

De az adás egyoldalú logikája által generált közvetlen és aszimmetrikus felelősségi viszony olyan fundamentális és *erkölcsi jellegű perspektíva*váltás, amely eidetikus alap bármifajta erkölcsi viszony vagy szabályozó számára is. Legyen az például a morális tisztelet általános, tehát az *idegennel* szemben is kötelező elve vagy olyan igazságossági norma, amely bizonyos módon a társadalom életének (törvényi, disztributív, kommutatív, resztoratív etc.) szabályozására hivatott. Az első személynek a második személyre irányuló személyes (és feltétlen) felelőssége

³⁶ Az arc fenomenológiájára vonatkozóan lásd EMMANUEL LÉVINAS: *Totalité et Infini*. Sec. I: A5; Sec. I: B3, 5; Sec. III: B1–3. 39–45; 59–66; 69–75; 211–224. [*Teljesség és végtelen*. 30–35; 46–51; 53–57; 161–170.]

³⁷ Vö. *Schele*rnek a *kanti* személyfogalomra vonatkozó kritikájával! MAX SCHELER: *Der Formalismus...* Zweiter Teil: VI. A. 1–2. 381–393. [*A formalizmus...* 560–578.]

azért lehet bármely morális vonatkozással rendelkező jelenség és viszony alapja,³⁸ minthogy egyedül az elkötelezett perszonális viszonyra jellemző *közelség* (latin *proximitas*) médiumában képződik olyan *tapasztalati horizont*, amely az első személy számára megteremtheti a nézőpontváltás *reális* feltételeit. Amennyiben a második személy megközelíthetetlen, akkor az első személynek mindössze a saját-nézőpont jogosulatlan kiterjesztésére vagy egy hipotetikusán általános nézőpont felvételére van lehetősége, de egy ilyen interaktív közeg feltehetően arra sem ad módot, hogy az egyén elsajátíthassa az *önmagával* szembeni felelősség formáit. Más szóval: az alter radikális idegensége nem áthatja alá a proximitás lehetőségét.

Meg kell azonban különböztetnünk egymástól a proximitás két szintjét! (α) Amíg az *elsőfokú proximitás* azt a *tudatos élményhorizontot* hozza létre, amely a tárgyi pólusra irányuló aktusok intentumának megközelítéséhez szükséges; (β) addig a *másodfokú proximitás* arra szolgál, hogy biztosítsa a *gyakorlati intencionalitás* alá sorolható aktusokra történő súlypontáthelyezést. Például a második személy megértésének feltételét jelentő *perspektíva-átvétel* elképzelhetetlen efféle másodfokú proximitás nélkül, de egyáltalán nem zárható ki, hogy számos olyan valóságtartomány létezik, amelynek adekvát megközelítése ilyen másodfokú proximitást igényel.

A fenomének perspektivikus megközelíthetőségének egyetemes jellege, továbbá az a tény, hogy az ember képes önmaga perspektivikus szemléletének reflexív vizsgálatára, nem zárja ki egy olyan *tárgyias* ontológiai látószög lehetőségét, amely elkerüli a tradicionális és a modern gondolkodásmód kontrárius beállítást: a tárgyi póluson feltűnő másik totális asszimilálhatóságának *versus* abszolút integrálhatatlanságának hamis dilemmáját. Az előbbi felszámolja, az utóbbi elérhetetlenné és megközelíthetetlenné teszi a második személy alteritását. Természetesen a megértés nem korlátoktól mentes, ám ha elimináljuk az alter megközelíthetőségének intencionális játékterét, akkor olyan távolság ékelődik be a közös térbe, amely már egyenesen korlátozza a személyes felelősség kiépülésének folyamatát, és ezáltal szerepe lehet a személytelenebb vagy egyenesen anonim társadalmi struktúrákban amúgy is könnyen megjelenő *morális közöny* kitermelésében.

Zygmunt Bauman, a (poszt)modern társadalmak morális infrastruktúrájának beható elemzése során éppen *lévinasi* alapokra támaszkodva állította fel – általunk *proximitási tézisnek* nevezett – hipotézisét (Θ_3): a második személyre irányuló elemi (preszociális) felelősség észlelhetősége *fordított arányban* áll a személyek közötti társadalmi távolság növekedésével – legyen ez a távolság fizikai, pszichikai vagy szimbolikus etc. jellegű.³⁹ Amennyiben e tézis igaz, úgy – a

³⁸ Ide értve a konzekvens és az antecedens felelősség típusait is, annak megfelelően, hogy a felelősség tudata a tett következményeinek utólagos felméréséhez vagy a végrehajtani szándékozott cselekvés előzetes kiértékeléséhez kapcsolódik-e.

³⁹ ZYGMUNT BAUMAN: *Postmodern Ethics*. Chapt. 4. 82–109. ZYGMUNT BAUMAN: *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, 2008 [1989], Polity. Chapt. 7. 169–200. [A modernitás és a holokauszt. Ford. Greskovits Endre. Budapest, 2001, Új Mandátum. 237–277.] A proximitásról lásd még: EMMANUEL LÉVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Chap. III. 6. 129–155.

három tézis konjunkciójából következő konkluzív megállapítás értelmében – a második személyért viselt felelősség észlelhetőségét biztosító proximitást éppen a második személyre irányuló transzformatív figyelem alapozza meg és mélyíti el.

Nem utolsó sorban az itt képviselt *fenomenológiai realizmus* hangsúlyos feladatai közé tartozik tehát az is, hogy kibontsa a különböző tájékozódási pontok relatív és feltétlen jellegének problematikáját. Edmund Husserl fenomenológiájáról írott monográfiájában Vajda Mihály a következőket írja: „[A]zoknál a fenomenológusoknál, akik módszertanilag többé-kevésbé következetesen ragaszkodtak Husserlhez, [...] van egy lényeges közös tendencia: éppen a ragaszkodás valamiféle hagyományos és egyszersmind abszolútnak tekintett értékrendhez. Ez a közös tendencia állítja szembe a fenomenológusokat mind a pozitivizmussal, mind pedig a relativizáló életfilozófiákkal.”⁴⁰ Álláspontom szerint a hozzáférhetőség metodológiájára vonatkozó eltérések ellenére a fenomenológiai mozgalomnak a *dolgok* felé történő visszafordulását hirdető programja egy *implicit realizmust* és ehhez illeszkedő igazság-koncepciót takar. A platonizáló, a transzcendentalista és az egzisztenciális megközelítések közös nevezője ugyanis, hogy a dologról szóló eidetikus leírásokat nem az érzéki tapasztalat pragmatikus kezelésére szolgáló hipotetikus konstrukcióként vagy egyszerűen korról korra módosuló történeti-kulturális teljesítményként fogják fel, hanem az intendált *x* lényegi – *magához* a fenoménhez tartozó – vonásainak felmutatásaiként. A munkámban képviselt realizmus azonban ennél tovább megy, amennyiben elismerve a *valóság túlerejét*⁴¹ (α) tartja magát a *tárgyas*, nem-transzcendentalista megközelítéshez, (β) és *lehetőségei határáig* tematizálja a létezés *nem-tárgyas* dimenzióját. Ez egyben egy olyan fenomenológiai programot is körvonalaz, amely lehetőséget ad a létezés *néma*, közvetlen (ön)elbeszélésre nem képes *területeinek* újfajta megközelítésére.

Itt ismét kitérőt kell tennünk, és a tematizáció lehetőségével összefüggésben utalnunk kell azokra az inspiratív következtetésekre, amelyeket a hermeneutikai tapasztalat *nyelvi jellegének* analízise során Hans-Georg Gadamer von le a *signum* és a *verbum* – sztoikus és trinitárius előzményekre támaszkodó – augusztianus distinkciójából.⁴² Minthogy a belső szó (*verbum intimum/mentalis*) soha nem transzparens közvetlenséggel adott az ember számára, ezért az átgondolás és egyáltalán a gondolkodás *folyamata* elkerülhetetlenül rá van utalva egy tényleges nyelv esetleges és dinamikusan változó kifejezőkészsletére (*signum*) – (α) a gondolkodás *nyelvi jellegének* tézise –, amely azonban soha nem képes a kifejezendő összes vonatkozásának teljes és maradéktalan közvetítésére – (β) a nyelvi kifejezhetőség *korlátozottságának* tétele. Gadamer *Augusztinus*-interpretációjához Jean Grondin a következő kommentárt fűzi: mivel nem létezik

⁴⁰ VAJDA MIHÁLY: *A mítosz és a ráció határán*. Budapest, 1969, Gondolat. 236.

⁴¹ Vö. mindazzal, amit Kerényi Károly az antik vallással összefüggésben az ún. „valóságérzésről” mond. – KERÉNYI KÁROLY: *Valláslélektan és antik vallás*. In *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 1984, Magvető. 263–275.

⁴² HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Dritter Teil: II. b). 422–432. [Igazság és módszer. 292–298.]

olyan tiszta noétikus szféra, amely mentes volna e nyelvi korlátozottságtól, és amely egyértelmű tartalmat rendelne hozzá egy-egy nyelvi jelhez, a gondolkodás *Gadamer* felfogásában tulajdonképpen a kimondandóhoz szükséges megfelelő szavak keresésének („Wortesuchen für das zu Sagende”) mintegy soha véget nem érő folyamatával azonos; más szóval: a dolog adekvát(abb) láttatásának hermeneutikai imperatívusza, hogy tovább *kell* beszéljünk róla.⁴³ Amiből az következik: a beszéd alkalmas médium arra, hogy a diszkurzív módon nem tematizálható tartalmak bizonyos nyelvi formákon keresztül mégis *megközelíthetők* legyenek. Ezáltal oldódik az a szigorúság, amely a hallgatás *wittgensteini* imperatívuszából következne.⁴⁴

Gadamer e megállapításaival általánosságban egyetértünk, ám a tézisei magyarázatára felhozott hangsúlyokat máshová helyezzük. (α) Elfogadjuk a gondolkodás nyelvi jellegére és a nyelvi kifejezhetőség limitált voltára vonatkozó állításait, de kétségbe vonjuk az emberi világtapasztalat nyelvi jellegének egyetemességét.⁴⁵ Pontosabban: ha az emberi világtapasztalat univerzális nyelvisége igaz, akkor kell lennie egy olyan – a valóság nem-tárgyas szintjéhez kötődő – „*néma*” *tapasztalati régió*nak, amely e nyelvileg artikulált világon „kívül” található.

(β) A megfelelő kifejezésekre történő rátalálás magában hordozza a kifejezendő subtilisebb megértésének lehetőségét, de kizárólag abban az esetben, ha a szimbolikus tartalmak nem szakadnak el a megértendő fenomént biztosító tapasztalati vonatkozásoktól. Az emberi beszéd és a nyelvileg artikulált értelmezettség nem egyszer olyan *tapasztalati deficittel* terhelt, amelyet egyedül a dolog-tapasztalat közvetlen leírásaival lehet mérsékelni. A szimbolikus tartalmakat hordozó szavak átvételével ugyanis olyasmiről is beszélhetünk, amiről nincsenek originális tapasztalatokhoz kötődő belátásaink. Jól érzékeltette ezt a problémát *Heidegger* a hermeneutikai és az apofantikus *mint-struktúra* (Als-Struktur, hermeneutisches und apophantisches Als) közötti feszültség leírásával.⁴⁶ Tehát a beszéd egyedül abban az esetben képes a kifejezendő megközelítésére, amennyiben nem szakad ki a *dolog-tapasztalat ellenőrzésének* köréből. Ez bármely fenomenológiai szemléletmód megkerülhetetlen eleme, amelynek hiányában a gondolkodás „holt betű” vagy elvont spekuláció marad.

⁴³ JEAN GRONDIN: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 2001, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. I. 6. Augustin: Die Universalität des inneren Logos. 50–59. [Bevezetés a filozófiai hermeneutikába. Ford. Nyíró Miklós. Budapest, 2002, Osiris. 58–68.]

⁴⁴ Amiről szigorú értelemben *nem lehet* beszélni, arra vonatkozóan nincs értelme a hallgatás előírásának, mivel ez a modalitás kizárja a hozzá történő szabad viszonyulást. Lehetőséget ad ugyan annak elfogadására vagy elutasítására, ez azonban magát a modalitást, amennyiben igaz, nem változtatja meg. – Vö. LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus*. The German text of Ludwig Wittgenstein's *Logisch-Philosophische Abhandlung* with a new Translation by David F. Pears & Brian F. McGuinness. London, 1963 [1921], Routledge & Kegan Paul. [7]. 150–151. [Logikai-filozófiai értekezés. Ford. Márkus György. Budapest, 1963, Akadémiai Kiadó. 177.]

⁴⁵ Vö. HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Dritter Teil: III. a)–b). 442–460; 460–478. [Igazság és módszer. 305–317; 317–328.]

⁴⁶ MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. § 32–33. 148–160. [Lét és idő. 32–33. §. 178–191.]

(γ) Önmagunk és a dolgok világos kifejezésének-ismeretének lehetetlenségét, azaz a *tárgyszerűség* korlátait Gadamer az ember *egyetemes végeességével* magyarázza – minthogy egyedül a saját végeességünkre vonatkozó belátás hordozza a bizonyosság határozott formáját.⁴⁷ Tény, hogy az emberi nyelv nem képes maradéktalanul szavakba foglalni és kifejezni a valóság elemeit. Csakhogy ez az antropológiai státus elsősorban a valóság *nem-tárgyas rétegének ellenállására* („mélység”) vezethető vissza,⁴⁸ amelyhez viszonyítva az emberi készségek elvileg valóban limitáltak tűnnek. Ez a réteg nem teszi lehetővé ugyan a teljes identifikációt biztosító nyelvi kifejezést, de a fenomenológiai tapasztalat kontrollja mellett engedi a részleges nyelvi közelítést. Ezért is hangsúlyosak az értekezés azon elemzései, amelyek az emberi élményekben adott *aszimbolikus tapasztalatok* és az ezen élményekre vonatkozó szimbolikus rétegek között fennálló kapcsolatok megértését célozzák. Álláspontom szerint pontosan e reális megkülönböztethetőség a fenomenológiai kutatások egyik legfontosabb motiváló eleme.

IV. Összefoglalás

Nem egészen alaptalan az az ítélet, amely szerint az *újkori filozófia* antropológiai és episztemológiai fordulata, amelynek mintegy betetőződése Kant kritikai filozófiája, közvetetté vagy elérhetetlenné tette a valósághoz vezető utakat – éket verve a *jelenség* és a jelenség alapjául szolgáló *dolog*, továbbá az ember és a valóság (illetve a másik ember) közé. A 20. század elején elinduló fenomenológiai mozgalom tulajdonképpen egy olyan közös filozófiai platformként is felfogható, amely radikálisan szakítani kívánt minden, hasonló implikációkra vezető értelmezési sémával. Az általunk adott leírások is efféle kísérletnek tekinthetők.

A személy intencionális aktuséletének médiumán keresztül az ember és a valóság közvetlen, élményszerű és elválaszthatatlanul egymásba szövődő egységben áll egymással. Ennek az egységnek a jellege annak függvénye, hogy az aktusélet milyen módon és formában „épül össze” azokkal az intentumokkal, amelyek a tárgyi pólus horizontján megjelennek. Minthogy ez egy sajátos időbeliséggel rendelkező folyamat, e közvetlenség a személy és a valóság *akcesszusaként* – a személynek a valóság „mélységébe” történő előre hatolásaként – ragadható meg. Az intencionális élménymező azonban nem egyszerűen a valóságtapasztalat aszimbolikus közege – amely azután többé vagy kevésbé beilleszthető egy előzetesen adott szimbolikus keret tágabb kontextusába –, hanem lehetőséget ad a személy és a valóság között zajló hatásáramlások részleges irányítására is.

Másrészt azonban ezek a hatásmechanizmusok a fundamentális intenciókká összesűrűsödő

⁴⁷ HANS-GEORG GADAMER: Grenzen der Sprache. In *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen, 1993, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (*Gesammelte Werke*, Bd. 8) 350–361.

⁴⁸ Vö. Scheler gondolatmenetével, aki a világ közvetítette *valóságélményt* (Wirklichkeitserlebnis) az *ellenállás megélt benyomásához* (erlebte Widerstandseindruck) köti. MAX SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 53–54. [Az ember helye a kozmoszban. 63–64.]

aktusokhoz rendelt intentumok/tárgyak függvényei, s ennél fogva meghatározzák a személy aktuséletének jellegét és ontodinamikájának irányát. Ez a korreláció feltételezi az aktusélet fundamentális intenciójának *transzformatív* jellegét. Amennyiben ez igaz, akkor a második személy megközelítéséhez az aktusélet intenciójának egy sajátos alakzattá kell összeállnia. A közeledés legintenzívebb formája azokhoz a gyakorlati aktusokhoz vezet vissza, amelyeket összefoglaló néven *alternális felelősségként* határoztunk meg.

Az akcesszus azonban rávilágít a létezők transzparenciájának korlátaira is, ami különös élességgel mutatkozik meg a személy nem-tárgyas jellege esetén. Az emberi aktusélet talán legnagyobb teljesítménye, hogy képes a létezők transzcendenciájának és transzparenciafokának az észlelésére, ami behatárolja ugyan a megismerés lehetőségeit, de mind ontodinamikailag, mind az aktusélet vonatkozásában meghatározó a személy számára. Az egzakt kategóriákkal dolgozó leírások transzparens világa ugyan kevésbé képes a valóság e mélyrétegének kifejezésére, ami azonban nem változtat azon a tényen, hogy a valóságtapasztalat legfontosabb integráló eleméről van szó, amely még a személy *morális felelősségének* gyakorlatában is tetten érhető, és amely a személyek közeledésének és találkozásának egyik legelemibb és -mélyebb formája.

V. A tézispontokhoz kötődő tudományos közlemények

Önálló kötet

MAKAI PÉTER (2011): *A mélység arcai. Etikai és metafizikai írások*. Budapest, Gondolat.

Tanulmányok

MAKAI PÉTER (2013): Áldozat és csend. In *Vigilia*. 7. 541–545.

MAKAI PÉTER (2013): A személy ontodinamikája. Út egy perichoretikus metafizika felé. In *Vigilia*. 1. 61–64.

MAKAI PÉTER (2012): A természetjog újjászületése. In *Vigilia*. 2. 96–100.

MAKAI PÉTER (2011): De profundis. Jegyzetek a második személyre irányuló felelősség fenomenológiájához (I. rész). Asymmetria és alternomia. In *Vigilia*. 2. 131–138.

MAKAI PÉTER (2011): De profundis. Jegyzetek a második személyre irányuló felelősség fenomenológiájához (I. rész) In *Vigilia*. 1. 61–67.

MAKAI PÉTER (2010): Intentio moderna. In Török József (szerk.): *Közművelődési Nyári Egyetem 1999–2008. Válogatás 10 év előadásaiból*. Szeged, Csongrád Megyei Népművelők Egyesülete. 37–46.

MAKAI PÉTER (2008): A Szent nyomai előtt, avagy az intézmény és a reflexió keresztútján. In *Vigilia*. 5. 340–345.

